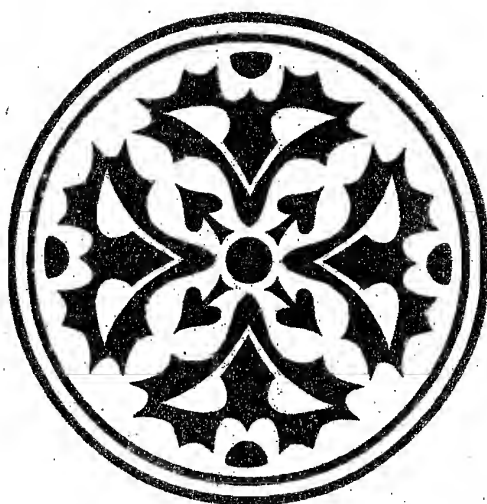


## انسنة التراث عند محمد أركون

د. عامر عبد زيد

كلية الآداب - جامعة الكوفة





مدخل:

١ - المعنى اللفظي أو الظاهر للموضوع: يتعلق الأمر بمضمون الموضوع "الأنسنة"، والواضح كما ينتج من تفسير مصطلحاته، ويمكن أن يحيل المعنى اللفظي إلى عدد من المستويات الدلالية في حالة امتلاك الموضوع لمعاني مختلفة أو في حالة فهم الموضوع بطرق متعددة ذلك أن من شأن التحديد الدقيق لهذه المستويات الدلالية أن يسمح لنا الإمساك بالموضوع و عرض ثرائه وسعته في نفس الوقت حيث نلاحظ المعنى اللفظي لمفهوم "الأنسنة" فالينبوع الدافق الثري للوجود الحي هو دائماً الإنسان، والإنسان فحسب، وإن نسي هو أو تناسى هذا الأصل، فانشق على نفسه وفرض عنصراً من عناصره الوجودية على الآخر، حتى يجعل الصلة بينهما صلة التابع والمتبوع.

وبالتالي يشكل المفهوم العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم "النزعة الإنسانية Humanism" وهناك اختلاف بين مفهوم "الأنسنة" للدلالة على النزعة الإنسانية، والفاصلة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، تميزاً لها عن "الإنسانيات" باعتبارها مادة الدراسة الجامعية التي تعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصراً باعتبارها دراسة المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. وكذلك تميزاً لتلك النزعة عن "الإنسانية" التي تستخدم للدلالة على الميل أو النزوع إلى الإنسانية أو ادعائها. ويعود الفضل في نحت مصطلح الأنسنة (كمترادف للمصطلح الغربي Humanism) للأستاذ فواز طرابلسي، في إطار ترجمته لآخر مؤلفات الراحل إدوارد سعيد، وهو كتاب "الأنسنة والنقد الديمقراطي and Democratic Humanism Criticism"، فقد اقتضت الترجمة الوافية نحت مصطلح عربي يستوعب المضامين الفكرية التي أودعها سعيد كتابه الأخير، والتي تبرز تطوره الفكري والأدبي وقد تأوج في التزامه النهج الأنسني. (١)

٢ - التحليل الدلالي للموضوع: نتوجه هنا إلى تحليل عميق لمعاني مصطلحات الموضوع و تعريف التيمات التي يقترحها و نوع المفردات اللغوية المستخدمة و ما يمكن تسميته بـ "سجلات المعاني" بالإضافة إلى بنية الموضوع في حد ذاته (إثبات أطروحة سجالية: وهذه الأطروحة يمكن أن نستشفها :

أولاً: التعريفات التي قدمها أهم الفلاسفة في هذا المجال هي الآتية: التعاريف الفلسفية للأنسنة:

تعريف شيلر F.C.S.Schiller: "الأنسنة" هي أبسط وجهات النظر الفلسفية، وقوامها هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاتة. وطبقاً لما أورده الفيلسوف شيلر في كتابه "دراسات في المذهب الإنساني Studies in Humanism"، لا خلاف بين الأنسنة وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور الواقع، فهي لا تتكر ما اصطلاح الجمهور على وصفه بصفة "العالم الخارجي" تعريف أورده دي روجمون de Rougemont Denis: في كتابه "سياسة الشخصية Politique de la Personne"، المنشور عام ١٩٣٤، ما نصه: "إن المذهب الإنساني - يقصد الأنسنة - يدل على نظرة عامة عن الحياة (السياسية، والاقتصادية، والخلقية)، تدور على الاعتقاد بأن خلاص الإنسان يتحقق بالجهود الإنساني وحده. وهو اعتقاد مخالف كل المخالفة للعقيدة المسيحية التي تذهب إلى أن خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الإيمان". تعريف جاك ماريان Jacques Maritain: في كتابه "الأنسنة المتكاملة Integral



"Humanism"، المنشور عام ١٩٣٦. فقد عرف ماريتان هذا الموقف بأنه ذلك الذي يحاول أن يجعل الإنسان أنسنيًا حقًا، وأن يظهرنا نحن البشر على عظمتها الأصلية حين يجعله مساهمًا في كل ما يمكن أن يوفر ثراءه في الطبيعة وفي التاريخ. إنه الموقف الذي يطلب إلى الإنسان أن ينمي الإمكانات المنطوية فيه، وأن يذكي قواه المبتدعة وحياة العقل، ويسعى إلى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقي أدوات وذرائع لحريته.

ثانياً: يمكن أيضاً أن نتوصل إليها في "المنهج الأنسني" المنشود: التعريف بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها هو التمهيد النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. ففي رحاب الأنسنية لا يوجد سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأساً على عقب، ولا يوجد كذلك تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حد ما، وفهمه بشغف بكل ما فيه من عذابات وإنجازات... تتسلف الأنسنية جذرياً الأطروحة القائلة بأن تبجيل ما هو تراثي أو إبتاعي يتعارض حتماً مع التجديد المستمر للمعطيات المعاصرة. وإذا اتخذنا التاريخ كمثال، نجد أن الأنسنيين يرون مساراً غير محسوم، قيد التكوين، لا يزال مفتوحاً على حضور الناشئ والمتمرد وغير المستكشف وغير المقدر حق قدره وما يطرحه من تحديات. كما أنهم يرون أن الإنسان هو صانع التاريخ، ومن ثم فهو قادر على اكتنازه عقلياً، وفق المبدأ القائل بأننا كبشر ندرك فقط ما نحن صانعوه، أو بالأحرى، نراه من وجهة نظر الإنسان الصانع، فإن تعرف شيئاً ما يعني أن تعرف الكيفية التي بها صنع ذلك الشيء..... وطبقاً لإدوارد سعيد، ليست الأنسنية طريقة لتدعيم وتأكيد ما قد عرفناه وأحسنناه دوماً، وإنما هي وسيلة تساؤل وإفلاق وإعادة صياغة للكثير مما يقدم لنا اليوم على أنه يقينات مسلمة، معلبة، مغلفة على النقاش، ومشفرة على نحو غير نقدي، بما فيها تلك الموجودة فيما اصطلح على كونه آراء وأعمال خالدة يجري تغليفها برقائق المحرمات الثقافية. فثمة صعوبة في القول بأن عالمنا الفكري والثقافي كناية عن مجموعة بسيطة وبديهية من خطابات الخبراء، فالأرجح أنه تتأفر مضطرب من المدونات غير المحسومة. فخصائصه العامة تكاد تكون واحدة بين جميع الحضارات:

[١] الخاصية الأولى: معيار التقويم هو الإنسان، أول ما يمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يملئ به حسه الإنساني من قوانين.

[٢] الخاصية الثانية: الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة ذكرنا آنفاً أن أول ما يمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، والسؤال الذي يطرح نفسه.. كيف للإنسان أن يضطلع بتلك المهمة الشاقة والعسيرة؟! لعمري إنه العقل.

[٣] الخاصية الثالثة: تتمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها مادامنا قد استخلصنا مكانة الإنسان في الأنسنية، بجعلها إياه معيار التقويم وإشادتها بعقله ورد التطور إلى ثورته الدائمة، فقد بقي علينا أن نقوم بحركة مد وعود إلى الخارج، لا لكي يفنى فيه الإنسان من جديد، بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه. والإنسان في هذا الاتجاه الطبيعة يخضع لعامل غزو الذات للموضوع بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكاناتها، بوصفه عالم أدوات

[٤] الخاصية الرابعة: القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه رغم وجهة القول بأنه لا يمكن التقدم بالإنسان حتى يصل إلى درجة الكمال وحتى تختفي الآثام والآلام من وجه الأرض، إلا أنه يناط بالأنسني الاعتقاد بأنه يمكن للإنسان أن يتقدم كثيراً، وأن ذلك إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية أو عالية على الكون، ففي هذا أكبر تأكيد لجانب العقل والنشاط والتحقيق الخارجي فهي الذات الإنسانية.

[٥] الخاصية الخامسة: تأكيد النزعة الحسية الجمالية إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير



الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاسكلائي التائه في بيداء الديقالكريك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديهها، ويتكى على الحس العيني الحي. (٢)

٣-ضمينيات الموضوع: يتعلق الأمر بالنتائج التي يتضمنها الموضوع و يقود إليها في جانبه الخفي ، فضمينيات الموضوع هي غالبا المحددة لمعناه العميق و ل"كثافته الفلسفية" و من الضمينيات الممكنة نحدد الافتراضات العرضية للموضوع كما هو معطى مسبقا وضمينيا في السؤال نفسه . تشكل فرضيات موضوع معين بالفعل ضمينيات تقيد و تجعله يشغل كسؤال مما يفرض توضيحها أكثر وهذا ما يتأتى لنا عبر فحص دقيق للمصطلحات المعتمدة و المتناقاة.لنأخذ مثلا تعريف الموضوع: "الأنسنة"humanism: القائمة على أصالة الإنسان ،وكونه مركز الوجود،وخالق الفضائل ومبدعها.وعلى هذا الأساس قامت النظرية العلمانية التي أهم ركائزها (العقلانية ،والأنسنة ، النسبية،والقطيعة مع التراث) (٣)

الواضح كما ينتج من تفسير مصطلحاته ،ويمكن أن يحيل السمعنى اللفظي إلى عدد من المستويات الدلالية في حالة امتلاك الموضوع لمعاني مختلفة أو في حالة فهم الموضوع بطرق متعددة، ذلك أن من شأن التحديد الدقيق لهذه المستويات الدلالية أن يسمح لنا الإمساك بالموضوع و عرض ثرائه وسعته في نفس الوقت إذ نحن إزاء منهج يعتمد لاهوتا خاصا في تعامله المباشر مع العالم والإنسان يمنح هذا اللاهوت الأصالة للإنسان ،ويؤكد مركزيته عبر رؤية خاصة لله والإنسان والعالم. تنقسم هذه المرحلة أصالة الإنسان إلى بعدين : فردي وجماعي،وقد أفرز نظامين متغايرين ،بنى النظام الليبرالي بناءه على البعد الأول، فيما بنى النظام الشمولي على الثاني.وقد أفرز الموضوعات الآتية:اللاهوت المفضي إلى نفي الإله بوصفه مشرعا.أصالة الإنسان والتأكيد على فرديته.سلطة الميول بوصفها منشأ حركة الإنسان ونشأته.(٤) ولعل وصف "الان تورين" بالغ الدلالة في هذا المجال إذ يقول : أن فكرة الحدائة اليوم، مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات أكثر من اتحادها بسيادة العقل.هذا النبذ للقيود الاجتماعية والممنوعات الدينية والسياسية ، وحرية الحركة والرأي والتعبير طلبات أساسية تنبذ جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والثقافي التي تعوق حرية الاختيار والتصرف باعتبارها أشكالا تم تجاوزها"أو حتى اعتبارها رجعية .(٥)

#### ثانيا - أنسنة التراث عند أركون

وقد جاء فهم أركون لهذا المفهوم عبر بنائه (إسلاميات تطبيقية) وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية وقد أخضع النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلقة بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته.فجاء توظيفه لهذا المفهوم محاولة من أجل التحديث والأنسنة التي ربطها بالجذر الحضاري الإسلامي الذي شهد فيما بعد حذف وبتير لهذا التجربة الإسلامية ، فهو القائل :هناك سببان اثنان يدعواني للحديث عن التجربة الانسية من أجل موضوعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل ، الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي - الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر) أنها ليست منسية فقط وإنما هي منكورة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع عن الإسلام اسم التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره ( ليس هناك نزعة إنسانية ألا إنسانية الغرب = هيومانيزم). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد تشييدها على الأصل الإلهي الصرف



للمرسالة الإسلامية . وأما السبب الثاني فهو فلسفي ذلك أن الانجازات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الانسية تبدو هامشية وباطلة . ولم يبق إلا إرادة القوة الجماعية وإستراتيجية السيطرة عن طريق التقدم والإنتاج الاقتصادية. (٦) وفي هذا الصدد ركز علي ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية ولا الثورة الإسلامية أتيج لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كاف كما حصل للثورة الفرنسية في القرن ١٨. إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة. وبذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي. في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ زمن طويل في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة وقد فعل العالم الإسلامي العكس، إذ أدار ظهره للحداثة، وأنه استفاق من نومه التاريخي علي الأمجاد الغابرة وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب علي صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلي صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار النموذج القومي من أوروبا وامكن إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا. (٧) أننا هنا نحاول أن نقف عند موقف متميز من مفكر مسلم يفكر داخل الخطاب الإسلامي عبر اللغة الفرنسية وفضاء الحداثة الغربي الذي يريد أن يكون في داخله عامل على الاشتغال على الإسلام ، أي أنه ليس مستهلكاً لثقافة الآخر بوصفها مركزاً يحاول نقل الآليات إلى ثقافة أخرى تمثل هامشاً، بل أنه يعمل داخل الفضاء الفكري الغربي وعبر اللغة الفرنسية، هذا معناه أنه يشكل ندا داخل ثقافة الآخر التي تغدو عبر هذه المشاركة ثقافة حوارية عالمية فيغدو مرتبطاً بها وهذا أنتج أمرين:

الأول : أنه يريد أن يتواعم معها أي مع الفكر الحد اثوي فيقول أركون : (( الفكر الإسلامي الذي يهيمن اليوم هو وليد تلك الفترة — أي عصر الانحطاط — )) ولا علاقة له بفترة الإنتاج والإبداع ، أي بالعصر الكلاسيكي . والدليل على ذلك أن الخطابات الإسلامية ( أو السلفية ) التي أخذت أهمية اجتماعية وسياسية كبيرة منذ عام ١٩٧٠ تعكس كل أنواع النسيان والحذف والبعثرة والتبعثر والقطيعات التي طرأت على الفكر الإسلامي في الزمان والمكان منذ القرن الخامس عشر ، بمعنى أن الإسلام هو استمرار مباشر لإسلام عصر الانحطاط (٨) وهذا الكلام متلازم مع ما سبق أي موضوع الانسنة وجذورها في الثقافة العربية الإسلامية عبر التأصيل الذي يجعل من العلاقة مع الغرب علاقة اتصال حضاري فهو بهذا ينتقد مقولة الصراع ويؤكد بدلها على التواصل الحضاري مع الغرب ( .. كل تاريخ الفكر الذي ساد في الفضاء المتوسطي . وهذا الفضاء الفكري يتطلب معالجة جديدة : اقصد يتطلب إعادة لملمة ما تفرق منه وإعادة كتابة تاريخه من جديد وبشكل مختلف عما سبق وهذه هي الطريقة الوحيدة للقضاء على الحزازات العتيقة أو على الأقل التخفيف منها . ففي الماضي كان يكتب من وجهة نظر هذه الجهة دون تلك ، واليوم ينبغي أن يكتب بكل عدل وإنصاف من كل الجهات ودون استبعاد أو نبذ أي جهة (٩). وفي الوقت نفسه فإنه أيضا يفترض أن علي الغرب واجبا اتجاه العرب والمسلمين (أعتقد أنه يمكن لأوروبا أن تساعد الدول العربية والإسلامية على الاندماج في مناخ المعنى والقيم التي أدت إلى انبثاق الهوية الفكرية الأوروبية ) (١٠).

أما الأمر الثاني : فهو يفترض أنه علي العرب والمسلمين أن يمروا بذات المراحل الأبستمولوجية التي مر بها الغرب . وهذا أمر غير مبرر في ظل ثورة المعلومات التي اختزلت كل شيء وجعلت الكثير من الأمم من لا يعرف لها ماض كماضينا تغدو ذات شأن في عالم اليوم. ليس بالإمكان عزل الثقافة الإسلامية والتاريخ والدين عن الحداثة بواسطة جدار رقابة علمية. وجدار الرقابة هذا لا يمكن أن يكون في مصلحة المسلمين، بل بالعكس فإن ذلك يعني ضمناً أنهم غير قادرين علي المضى مع



حقائق العصر (Moderne) وأن لا قدرة لديهم في مماشاة حقيقة الواقع الحاضر. فقد تصوره البعض انه يعكس موقفاً استشرافياً سلبياً في الأساس كما حله إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق . و كما اسماء المفكر صادق جلال العظم بـ " ظاهرة الإستشراق المعكوسة " Spiegelbild-Orientalism أي أنها صورة للموقف الاستشراقي. إن النظرية الاستشرافية كانت تنظر إلى المسلمين على أنهم مختلفون عن الأوروبيين اختلافاً تاماً، لذلك لا يمكن إدراك طبيعتهم بالشكل المنطقي. وهكذا يمكن أن تُعكس الصورة. وليس القليل من المفكرين العرب يعتقد أن الأوروبيين لا يمكنهم إدراك ما يدور في فكرهم، وهذه هي تماماً الصورة المعكوسة للاستشراق. (١١)

ثانياً : مصطلح Ungedachten "اللامفكر فيه" الذي يلعب دوراً هاماً في مؤلفات أركون. و الذي ينطلق فيه من أنه و بحكم اللغة فإن أي نظام فكري توجد فيه انقطاعات ونواقص. أركون هنا استعار المصطلح من جاك ديريدا لبحث من خلاله في محدودية مركزية العقل في البحث العلمي لأسباب لغوية، وذلك يعني أن كل معرفة علمية لا يمكن أن تتوافر إلا بوساطة وسيط أي لغة، لذلك فإنها إلى حد ما معتمدة على تلك اللغة. و من هنا تأتي إمكانية التلاعب السياسي طالما أن هناك أمراً لا مفكر فيه وغير مذكور. و هو ما يؤسس للفكرة الأكثر خطورة هنا و هي أن كل فكرة أو عقيدة يمكن أن تتحول إلى أيولوجيا. و هو ما شرحه أركون بوضوح في كتابه "اللامفكر فيه" (١٢). (لقد دعا أركون إلى التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما يمكن أو يمكن إغفاله أو تغييره لأسباب سياسية بالأساس، ويلج هنا على استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقى التفكير يصاحبه دوماً ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.) (١٣) ويرى أن هناك مناطق عديدة في الفكر الإسلامي لا تمس ولا يفكر فيها مثل مسألة عثمان - رضي الله عنه - وقضايا جمع القرآن، والتسليم بصحة أحاديث البخاري والموافقة على الأصول التي بناها الشافعي، ويرى أنه يضع أساساً للاجتهاد وعقلانية جديدة (١٤)

إبعاد القراءة عند أركون:

لهذا يحدد حدود قراءته ضمن تحديده للمقاربات الآتية بقوله ( إننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي:

١- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على الخطابات الأخرى بوساطة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره بواسطة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا، ينفخ هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلم فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات

٢- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكيله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة .

٣- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفلوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه) (١٥)





فعلق هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية في آخر كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" يقول هاشم (أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصولي المسلمين، وجبهة أصولية أصولي المستشرقين: وسوى الروم خلف ظهره... روم فعلى أي جانبك تميل؟) (١٦) لهذا يؤكد في منهجه على آليات النقد الاستعماري التي تقوم على الرصد والتحقيق التاريخي والعلاقات التي ظهرت لدى المتلقي للنص مع مراعاة التباينات والمهيمنات السياسية التي تركت أثر غير محمود على النص "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس" (١٧)

ضمن هذا التوصيف نحاول هنا التوقف من أجل تحديد إبعاد القراءة لديه من خلال تحديد موقفه النقدي من القراءات الآتية:

أ- نقد القراءة الاستشراقية: (ويصف نفسه بشجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه في دراساته ومواقفه من الاستشراق منذ شبابه عندما كان طالبا في الجامعة الجزائرية يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها وإدخالها الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. وأنداك سيطرت على ذهنه الرغبة في الفهم والمزيد من معرفة الواقع وتمحيص الوضع، ولكنه أثر عدم الانخراط في النضال السياسي، إذ يعتبر نفسه أنه اختار الطريق الفكري للتحرير والتمرد الفكري عوض السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين. ومنذ الستينيات أيضا عندما أصبح مدرسا بجامعة السوربون اتبع منهجا يختلف جذريا عن منهج المستشرقين وشرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الأطارات الضيقة وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي) (١٨)

أننا عندما نعرض لهذه القراءة نعي أن هذا الخطاب الاستشراقي مثلما شكل معنى هو وليد علاقة قوى حمل اسم الخطاب الاستشراقي كذلك هناك قراءة عربية صوبه هي الأخرى تعاضد فيها المعرفة مع القوة والانتماء إذ تتعدد بتعدد المقاصد وكل منها ينطلق من ثاوي أيديولوجي يحرك القراءة وهذا يتجسد بالصراع بين سلطات الخطاب الموجود وسلطة الخطاب المنشود وكما يقول ميشيل فوكو: (نعلم جيدا أنه ليس لنا الحق في قول كل شيء، ولا الحديث عن أي شيء)

وقد يكون هذا أيضا مرتبطا بالثقافة إذ (كل مجتمع يشكل سلطة رمزية لها محرماتها وآلياتها في ممارسة المنع والنفي، والحجب مع تفاوت مجتمع وآخر في الدرجة والأتساع) والمعنى الذي نسعى إليه أن المؤسسة تؤثر على ما ينتمي إليها انطلاقا من ثوابت ثقافية تشكل سرد ما يمنح تلك الثوابت شرعية ما. ومن هنا أيضا يختلف المتفقون في نظرتهم إلى الاستشراق ومآل الأمة بحسب ما سبق ومحمد أركون يقدم تصورا يقوم على النظر إلى الأسباب ومحاوله معالجتها عبر الطرق المعرفية فهو يقول عن رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة (أن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل... واقصد ((رهانات)) هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم... أما في حال المعنى فإن اللعبة ترتد أو تنفجر من جديد وبشكل مستمر ثم تتعقد داخل الزمان والمكان. ويدعي المساهمون في اللعبة أنهم يؤدون أدوارهم كما يؤدي الممثل دوره) (١٩)

فأننا أيضا نلمس في موقفه هذا وصفا لموقفه من الاستشراق بوصفه خطابا معرفيا وأيديولوجيا عبر ثنائية المعرفة/ القوة وتنقل موقفه من الاستشراق عبر حوار معه في مجلة الفكر العربي المعاصر البيروتية أنه أنطلق من توصيف للواقع على أنه يعاني من عائقين يريد نقدهما معا:





الأول / اتجاه في المجتمع العربي الإسلامي ذو سيطرة وتوسع ، وهو الاتجاه الذي يريد إعطاء الأولوية للحل الأيديولوجي لمشاكلنا بدل حل قائم على البحث العلمي .  
الثاني / نوع من الاستشراق على الرغم من المراكمة المعرفية ؛ والمعلومات والتقنية عن هذه المرحلة من التاريخ ، حول تلك المسألة الخ ... دون الاهتمام بربط النشاط الباحث بالمتطلبات القائمة والملحة لمجتمعاتنا.

ولهذا فهو يرفض هذا النوع من الاستشراق لأنه يقول : (( أنني أتحدث عن هذه الأسلامولوجيا التطبيقية مثل الأنثروبولوجيين الفرنسيين ، ومنهم - روجيه باسفيد - اذ يلاحظ أن هؤلاء الباحثين الفرنسيين اتخذوا موقفا من الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا التي تقتصر على أن تكون وصفية ، وتكتفي بالنظر عن بعد إلى المجتمعات الغربية ، دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة وقد حاول أن يبين أركون أن باستيد يبين أن البحث الأنثروبولوجي حول المجتمعات ، مثلا التي بدون كتابة مثل المجتمع الأفريقي له أن يبين العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأبحاث المنجزة على الصعيد وتطلعات وتوق المجتمعات .

أي أن أركون حاول أن يتجاوز القراءة الاستشراقية معرفيا عبر مقارنتها صوب الدراسات الحديثة إلا أنه يرفض بالمقابل تلك المطالبات ذات الدوافع السياسية والداعية إلى التشكل في كل ما يأتي من الغرب ، يصف هذا الموقف ( أنه موقف أصفه بالظلامية ) وبالمقابل يعلل ظهور الاستشراق وتلك المواقف الراقضة له بالتجذير لحدث الاستشراقي بالقول : أن الفكر الغربي ، ابتداء من القرن ( التاسع ) أصبح أكثر إشعاعا وتوسعا وبنجاح ثقافي معلوم على النقيض من هذا كان الفكر العربي قد بدأ يتراجع ليصبح فكرا تابعا . ثم أنه ينتقد من يحمل هذا التراجع إلى الاعتقاد : بأن المستشرقين هم أفراد غير مهئين لفهم الإسلام وأنهم يحيكون حوله ، أن هذا غير صحيح البتة.

ولكنه يعلل رفضه للاستشراق بأمرين :

الأول / تغيير ميزان القوى لصالح الغرب ولغير صالح الشرق .

الثاني / بدء من القرن التاسع عشر ، الظاهرة الاستعمارية التي ضاعفت إحساس التفوق لدى الغرب إزاء مجتمعاتنا ، وضاعفت بالنتيجة نظرة مبادعة ، ومحقرة لدى البعض منهم . ثم أنه يشير إلى هيمنة الثقافة على من ينتمي إليها وهي التي يصفها بقوله : أن المستشرقين الذين يكتبون لا يستطيعون الإفلات من التضامن مع الثقافة التي يكتبون فيها ، التي كبروا في ظلها وهي الثقافة الغربية.

بيد أنه يرفض النقد الذي قدمه ( ادوارد سعيد ) : فإن ادوارد سعيد أستاذ للأدب الإنجليزي ، وهو ليس على إحاطة كما أنه ليس مختصا بالإسلاميات وقد قرأ نوعا من الأدب الاستشراقي ، لأنه بلاشك كان يريد الإطلاع على مشاكل تقنية ، مشاكل الأمة العربية والعالم الإسلامي .، ثم أن أركون يضيف أنه فلسطيني (٢٠)

أي أن أركون يتفق مع منهج مابعد الحداثة والقاتل أن الحقائق لا يمكن فصلها عن المراقب الذي يزعم إدراكها وتمييزها عن حقائق الثقافة التي تزوده بالتصنيفات المعيارية التي توصف بتعاليتها وربما أن الحال كذلك من الأفضل له أن يخبرنا عن نفسه (٢١).

وأركون يريد هنا توجيه النقد إلى الاستشراق ( النقد الذي يوجهه الغربيين أنفسهم اليوم لتقاقتهم ، والقائم على فضح ما يسمونه بالإنسانية الشكلية ، المنهج الفقه لغوي ، التاريخية الوضعية الخ... وقد أخطأ



المستشرقون أبيستمولوجيا ، في الحدود التي كانوا منها سجناء للمواخذات المنهجية السابقة الإنسانية (الوضعية).

أن أركون هنا يركز على الجانب المعرفي ويعزو هذا على القوة السياسية والثقافية التي ظهر الاستشراق في كنفها بحجة أنها تمثل ثقافة وانتماء المستشرق إلى ثقافته؛ لأنها الثقافة التي تزوده بالمعايير التي يشكل من خلالها رؤيته للعالم المحيط به لكنه نسي أن المنهج مرتبط بالرؤية والوظيفة الأيديولوجية التي تحدد أبعاد تجربته ، فالاستشراق وليد تجربة ثقافية تتعاضد بها المعرفة والقوة وبتحول المستشرق إلى مثقف يقدم خدماته إلى الدول التي تمول مراكز الأبحاث والرجوع إلى تلك الفترة يظهر للباحث الصراع بين تلك الدول على مراكز الأبحاث المهمة بالشرق . إذا لا يمكن أن نتعامل مع الاستشراق على أنه بعد معرفي أمكن تجاوزه مع تغير الأبعاد المعرفية سواء كان ذلك في مجال النظرية العلمية أم في مجال البحوث الإنسانية والسيمائية المعاصرة .

إلا أنه يعزل المنهج عن الأيدولوجيا عبر توظيفه منتجات الحداثة في قراءة التراث الإسلامي وهذا أمر مبرر في المساعدة في إيجاد إمكانيات جديدة في تجاوز الرؤية الاستشراقية القديمة ومحاولة بناء رؤية جديدة وفي هذا يقول: لحل المشكل ينبغي أن أتوفر على المقدرة الثقافية للدفاع عن نفسي حين قراءة عمل لمستشرق ، ولمناقشته بأسلحة خاصة به ، وليس بإثارة جدال سياسي أو أيديولوجي لانتقود إلى مسائل من الطراز العلمي ، (٢٢) أن الغرب نفسه وبخاصة أبحاث ما بعد الحداثة وعلى وجه الخصوص ميشيل فوكو ربطت بين القوة والمعرفة وعملية العزل بينها ليست مبررة.

إلا أن أركون يمضي في هذا بقوله: كانت النظرة التي توجه فيه إلى المجتمعات الأخرى أنتوغرافية، واليوم نحن بحاجة إلى نظرة تكون علمية أولا ، فهو يرى أن العلم له قواعد لا جنسية لها ولا دين ولهذا يفترض في كتاب ما يناقش مسألة تاريخية أن يحترم التحليل والنقد التاريخي للوثائق وإلى أي حد يرتفع إلى مستوى طرح بعض المسائل الأنثروبولوجية ، ولا يكتفي بإعطاء وصف أنتوغرافي عن الإسلام الراهن (٢٣)

وهذا الموقف نلمس فيه بعدين : أنه ضحى بأحدهما من أجل المحافظة على الآخر على وفق الدراسات الإسلامية والقومية تضحي بالثاني وترفع من شأن الأول من أجل الانتصار للأيدولوجية على حساب الأبيستمولوجيا، ومعنى هذا أن الأمر الأول هو أنه يعزل بين المنهج والأيدولوجية أي بين المعرفة والقوة أي السلطة المؤثرة ، وبالتالي يغدو المنهج ممكنا استعارته وإعارة تطبيقه في أزمنة جديدة ، وهذا الأمر فيه التباس أي أن المنهج وليد الحاجة التي فرضتها التحديات الطبيعية والاجتماعية وضوابط السلطة السياسية والدينية ، أي أنه وليد ظرف قاهر خارجي سوف يجعل منه سجين الظرفية التاريخية - السياسية وعليه فهو مرتبط بالفضاء الاجتماعي والسياسي ، وعملية نقله هكذا دون فحصه أمر فيه خطر ، أي لابد من أدراك البيئة التي ارتبط بها وبالتالي فهو ليس بريئا من برا ثم الأيدولوجيا ، فالمنهج الوضعي هو وليد بعدين :

الأول - أيديولوجي تمثل بالصراع بين الكنيسة والدولة أو بين الدين والعلم وهو صراع أيديولوجي ترك تأثيراته بالانتصار للمادة على الروح وهو انتصار رغم نسبية إلا أنه أعتبر وقتها انتصار حاسم وهذا هو سبب أخفاقه الذي اكتشفته الحداثة فيما بعد.

والثاني - معرفي أي إن المنهج الوصفي هو ليس أيديولوجية فحسب بل هو وليد فضاء من الأبحاث والتأمل الطويلة تم خلالها صياغة نظرية علمية وتصورات فلسفية اعتمدت تلك النظرية التي أيضا



جاءت استجابة للتطورات الاجتماعية والثقافية الغربية ، فالتصور العلماني والمادي يطبق على الثقافة الغربية ذاتها وأزاح كل أثر — أو حاول ذلك — للما وراثيات ، لكن الباحثين العرب العقائديين يرون أي عبث يطبق تلك الآلية هو مغرض ومعادي ، أي أنهم أصحاب ( الرؤية السلفية ) لم يفهموا البيئة الثقافية التي ولد بها الأستشراق .

أن هدف أركون هو محاولة تجاوز التابوت في التراث الإسلامي وهو أمر مهد له المستشرقون إلا أنهم لم يواصلوا هذا الهدف من أجل بناء ثقافة علمانية إسلامية لهذا يحاول أركون المعني بهذا العمل ، وهذا ما يظهر في قوله : ( بأن المنهجية الفيلوجية والتاريخانية للمستشرقين هي أكثر تفوقا وعلمية بكثير من (( المنهجية )) العقائدية أو الإيمانية الأستسلامية السائدة في الحجة الإسلامية ) .

وهذا عائد إلى أنه أدرك ذلك الأفق التاريخي الذي ظهر في الثقافة الغربية الذي تجذر منذ ديكارت وأسبينوزا في دراسة الكتاب المقدس ، لهذا فهو يرى المسلمين ( أي الباحثين ) رفضوا تاريخية العقائد ( أي رفض ارتباطها بجميع العوامل المحركة للمجتمع ككل من اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية ) ( ٢٤ )

أي أن أركون يهمل النقد الأيديولوجي للأستشراق ويتعامل معه على أنه حدث قديم تجاوز الأطر الغيبية أو التقديسية رغم أن الأستشراق تم تجاوزه معرفيا لكنه أيضا أحدث إضافة في بداية المبحث التاريخي الذي يسعى أركون إلى المضي فيه . أي أن عمل أركون يكمن في نقد الذات وليس في نقد الآخر بقدر ما يتم التحاور معه والإفادة من تجربته وأغناء الذات في تجاوز التابوت الذي يمثلته اللاتاريخي الذي يصفه في التيارات الحديثة أيضا ( لم يكتف الفكر الإسلامي — وبالتالي العربي — بإهمال معرفة سبب خروجه من التاريخ الخاص بالروح والاكتشاف المعرفي والتأمل الطويل في هذه الأسباب ونتائجها ، وإنما راح أيضا منذ القرن التاسع عشر يشغل كليا بالدفاع والتبريري والأفتخاري عن تراثه وبالجدال والمماحكة ضد الغرب الاستعماري والإمبريالي .

ب- نقده الفكر الإسلامي المعاصر : لقد قدم أركون نقدا فكريا للواقع السياسي العربي المعاصر ممثلا هنا بالفكر السياسي الإسلامي ويتمثل نقده للخطاب الإسلامي المعاصر عبر تناوله :

أولا - محاور الخطاب الإسلامي المعاصر ، وهي التي اجملها بالاتي :

١- الله واحد ومتعال وحي وعادل ..... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه ( أو رسله ) على الأرض .

٢- تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل نفسه في كل مرة . فالله نبينا أو مرسلنا من أجل التصريح بإرادته أو رغبته وأوامره إلى البشر . عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متميزتين تماما هما : فئة المؤمنين الذين مسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم / وفئة الكافرين المغرقيين في الرفض والضلال .

٣- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى "قبل" الوحي و"بعده" . من هنا ينتج أيضا التقويم اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي . وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته ، ومنطقة أخرى خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام/ دار الحرب .

٤- أن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والآخر . ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة (النشور) والحساب في الآخرة ، كل آية في القرآن تمثل محوراً موحها من أجل التفكير في العمل (الممارسة) .



٥- أن حياة محمد (ص) والمدينة - الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب) بين عامي ٦٢٢-٦٣٢ تعتبر نموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا.

٦- يشكل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري ولكن الدين هو الذي يشكل (=يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسية والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التكنولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.

٧- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فإن النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على الأزمان كلها.

أن كل المحاور (أو البديهيات) تشكل الاعتقاد الإسلامي . وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في كل تجلياته الفرضيات التالية:

ثانياً- فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر . وهي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية والواقعة خارج كل ضبط أو نقد إبستمولوجي (= معرفي) وهي :

وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادر على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية والبيئية للغرب. لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى أرنست رينان . على العكس ، فإن الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة. أن العدالة والآخرة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المرأة والتسامح والاستخدام العادل للملكية ونشر الثقافة ... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام .

أن الأيدولوجيا المادية التي يبتها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام ، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتقدين للأفكار الغربية فسي الآن معاً. العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام . ينبغي إذن الالتزام بمنهج الأصـول (الفقه) . فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب . أما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة العليا ( كلام الله وتفسيراته المأذونة ) وبين كل أشكال السلطة السياسية. كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القرآن الكريم أو معاينة ومشروحة. لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده. (٢٥)

ج- القراءة التي يتبها محمد أركون: لعل نقطة الانطلاق في قراءته هي القائمة على اكتشاف البنية الأيديولوجية التي كتب بها النص أي نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمثل معياراً فلسفياً لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار الفلسفي، والتي تعود إلى التعليل التالي الذي يشير له أركون لأنها حذفت من قبل الفقهاء بنسبة للتراث ومن ناحية أخرى لأن النقد الفلسفي حذف من قبل المستشرقين بدعوى منهجية. لهذا جاءت



المنهجية لديه تقوم على تلافي كل هذا وما سبق عرضه في النقد ، لهذا نرصد تصوراته عن المنهج الذي يتبعه والياتة : اذ يعتمد منهجية تقوم على التقديمية - التراجعية أي تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي لمعرفة الملابس التاريخية ، العميقة والعوامل التاريخية لا من اجل إسقاط الحاجات المعاصرة عليها كما يتهم القراءات الأخر بهذا العمل، بل كما يتصور أن العودة تتيح إدراك ما اعترى هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة .

ومن هنا تظهر لدى أركون الحاجة إلى ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص ، وهذه هي ما يسميها "بالتقدمية" لمواجهة التصور الاستشراقي أيضا الذي يعطي تصورا ماهويا جوهرانيا لا يعتريه التبدل .

لهذا عندما يقف عند موضوع السيادة العليا في الفكر الاسلامي يدرس أنبثاق مفهوم القرآن والمدينة ، ثم يدرس المفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس تلك وما طرحته من مفاهيم :سلطان/ ملك / خليفة / امام / حكم أمر .

هذا يتحقق من خلال ثلاث فترات يحددها مفهوماً:

العقيدة والسيادة العليا الفكرية/ دور الاجتهاد يتناول فيها: - الربط الاستثنائي بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية لمحمد(ص) بين خلع التسامي بواسطة الخطاب الديني.

- إذ كان الإتياع منخرطين في أخلاقه ومجيشة من مثل الترميز (الرمز) المرتبط بالمبادرة البشرية ذات أهداف متميزة (الثواب في الآخرة). ثم حجم التأثير الحضاري يتناسب مع مقدرتها على ترميز الوجود البشري عبر التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي ثم عابر وزائل .

- استبطان الرموز الادبية : فالسيادة العليا الرمزية بحاجة لكي ترسخ؛ إلى عامل الوقت، والتكرار عبر الشعائر ، والطقوس ، وعبر عملية طويلة من استبطان الصنعة الأدبية من قبل الجماعة التي ينتجها التراث بدوره وقد اتسمت هذه الفترة :

كانت سيادة النبي وهيئته بادية للعيان من خلال الحضور الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة أخرى . ثم بوساطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى. بعد موت النبي سوف تتفرغ هذه السيادة

وهنا يشير علي حرب (معنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن النص، أي نص، هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات. وهذا ينطبق على النص القرآني بامتياز. ففيه المتعالي والتاريخي، واللاهوت والناسوت، والقدسي والدنيوي. من هنا فإن كلام أركون على الحجب الذي يمارسه النص الثاني على النص الأول، هو كلام مخادع مراوغ. ذلك أن هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحويل والتحويل... هاجسه هو "خرق ممنوعات وانتهاك المحرمات" التي سادت فيما مضى وتسود اليوم، التي "أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبداية للإسلام، ثم سُكِّرت وأغلق عليها" (قراءة، ص ٣١). هذا ما يقوله أركون حرفياً. وإذا أردنا أن نعرف معنى ما يقال،



فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النبوة. وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين. ولا مرأى من أن عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوة. من هنا أرى مدى التلاعب الذي يلجأ إليه أركون، مرة أخرى، في موقفه من مشكلة القداسة. يقول: "إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به. وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية. ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي" (مواقف ٥٩-٦٠، ص ٢٠). هذا الكلام لا يخلو من تضليل، لأن وظيفة التقديس هي تأسيس سلطة على البشر والعمل في الوقت نفسه على حجبها وإخفائها. هذا هو مآل قول القائل: لا حكم إلا الله، إنه تمويه سلطة الواحد على الآخر بردها إلى الغائب (٢٦).

فأركون هنا يعتمد المنهج الذي تقوم عليه الانسنة باعتمادها معيار التقويم هو الإنسان، أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين. بعيداً عن التعالي الميتافيزيقي إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاسكلاتي التائه في بدياء الديالككتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديه، ويتكئ على الحس العيني الحي بمعنى تجاوز القراءات السابقة والقيام بدراسة المواضيع في ضوء الممكّنات الإنسانية عبر كشف ما مارسته تلك القراءات من حجب أو بتر البعد الإنساني للواقعة الإسلامية وهذا الكلام يحيلنا إلى ضمنيّات الموضوع أنها قراءة تجعل كل ما هو مفارق صدى لما هو بشري وهي بهذا تلغي وتبتر ما هو مفارق وغيب في نفس الوقت الذي تنتزع بالابستمولوجيا ألا إنها لا تخلو من الايدولوجيا وبعدها العدمي وتوصيفاتها العلمانية. وهذا ما يميز القراءة الانسنة عن القراءة التي تعتمد الاسلمة بوصف الأخيرة تعود إلى وجود أصل غيبي متعالي.

وهذا ما يشير له "علي حرب" يصف قراءته قائلاً: لا أريد أن أضع أركون في خانة المباديين والواقعيين والعلمويين الذين يشككون بمصادقية الخطاب النبوي أو ينقضون ظاهرة الوحي الإلهي أمثال صادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. لا ريب أن أركون هو دهرني دنوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي. ولا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. ومع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفية واستبعاد. فإن هؤلاء يرسقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة تترد عليهم. أما أركون فإنه يحاول، متسلحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسبر، أن يلج إلى القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة القلعة وأن يكشف عن مخابئها السرية. ولهذا فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، أعني بذلك أنها الأكثر فاعلية ومردودية على الصعيد المعرفي، هذا ما يرمي إليه النقد التفكيكي. (٢٧).

أن الخلاف بين الاثنين ليس كبير أي بين علي حرب ومحمد أركون سوى أن الأخير يعتمد التورية في إخفاء مقاصده بالمقارنة مع نصر حامد وغيره الذين يقولون بالأصل البشري، أما الاثنان فهما ينطلقان من ذات الأرضية العدمية في الموقف من الغيب أما ملاحظة "علي حرب" حول تميز أركون، هو كون أركون تجاوز المنطق الحداثي الذي يقوم على منطق تنويري والتمسك بالعقل، وهذا جزء من منطق ما بعد الحداث الذي نقد سلطة العقل وهيمنته كما فعل ننشه ألا أن الاثنين يتعاملان في المنطق العدمي ذاته، معتمدين التفكير في تحليل السلطة وما تمارسه من حجب وهو منطق ميشيل فوكو و



دريدا . وهذا ما يظهر في المدح الذي يظهر علي حرب من أركون (إنه يزيل الركاب عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب. ولهذا فهو يشكل اعترافاً بكيونة النص. ومعنى الاعتراف هنا أن النص القرآني لا يُحيل إلى حقيقة متعالية أو إلى واقع تاريخي معين بقدر ما هو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله. لا شك أن أركون يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية للنص القرآني، ذلك أن هذا النص ينطوي على قراءة للوجود ويقدم شكلاً من أشكال التعامل مع الحقيقة. وهذا جانب لم ينطرق إليه أحد من قبل على النحو المبتكر الذي فعله أركون. ولكن الخطاب الأنطولوجي عامة يحجب ذاته ويتناسى حقيقته، أعني يتناسى وقائعيته الخطابية. من هنا ضرورة تشكيل أنطولوجيا تختص بالنصوص ننقل معها من نص الحقيقة إلى حقيقة، النص، ومن خطاب الكيونة إلى كيونة الخطاب. فالنص، أي نص، هو خطاب يفرض وجوده على قرائه، بصرف النظر عن الوقائع التاريخية التي يحيل إليها، إذ هو يحثهم دوماً على قراءته واستكشافه لفهم ما هو راهن أو استشراف ما هو كائن. وهذه الامكانية هي التي تسبغ على النص أهميته وجدارته، طبعاً هذا هو شأن أمهات النصوص وجلال الأعمال والآثار، إنها تشغلنا بقدر ما تحملنا على الاشتغال عليها واستنطاقها عن أبعادها ومراميها. هذا هو الجواب الذي يخشى أركون من الوصول إليه: إن تفكيك النص القرآني معناه اعتراف بكيونته كتشكيل خطابي يملك وقائعيته ويولد حقيقته. وحده مثل هذا الجواب يجعلنا نتجاوز الثنائيات القديمة في تقييم النصوص النبوية، أعني ثنائيات الإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري... من هنا مازق أركون في قراءته للقرآن: إنه يريد القيام بتعريية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس للكشف عما مارسه من حجب وتمويه على الأشياء والأحداث والأفكار والأشخاص. ومع ذلك فهو لا يريد النيل من سلطة المقدس. طبعاً إن تمزيق الحجب يصدم ويزلزل، يجرح ويفاجئ، ولا مهرب من ذلك إذا أردنا إنتاج معرفة جديدة حية. فكيف إذا كان شعارنا هو تنشيط الفكر النقدي الحر بتسليط الضوء على هذه القارة التي ما تزال مجهولة، أعني بها المنطقة الخارجة على التفكير بسبب هالات التقديس وأردية التعالي). (٢٩).





الهوامش:

- ١- انظر : الفصل الأول من كتاب الدكتور حازم خيرى، الصادر في القاهرة مؤخرًا (يوليو ٢٠٠٧)، عن دار سيناتور للنشر. وقد تم حذف هوامش الفصل الواردة في الكتاب المذكور حرصًا على عدم شغل مساحة كبيرة عند النشر الإلكتروني. بواسطة: معهد الأبحاث والتنمية.
- ٢- المرجع نفسه.
- ٣- همايون همتي، العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر م. المنهاج، ع ٢٦ بيروت، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ص ٢٠٠.
- ٤- سيد مجيد الظهيري ملاحظات منهجية، حول التعريفين الإسلام والليبرالية والحرية، م/ المنهاج ع/ ٢٦ بيروت، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ص ٦٢.
- ٥- الان تورين، نقد الحداثة، ولادة الذات القسم الثاني، ت: صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ص ٧٤-٧٥.
- ٦- محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٧٦.
- ٧- محمد أركون - مفهوم (الأسنة) ومشروع (الاسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - د. سيار الجميل، جريدة (الزمان) - العدد ١٦٦٩ - التاريخ ٢٢- ١١- ٢٠٠٣.
- ٨- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ت: هاشم الح، الساقية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- ٩- المرجع نفس، ص ١٤.
- ١٠- مفيدة الفاضل، ادوار سعيد والتخيل الثقافي وسياسيات الهوية، م/ البحرين ع ٢٨- ص ٦٤.
- ١١- أشواق عباس، قراءة في فكر عالم محمد أركون، موقع دروب الالكتروني، ٧ يوليو، ٢٠٠٥.
- ١٢- المرجع نفسه.
- ١٣- محمد أركون - مفهوم (الأسنة) ومشروع (الاسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - سيار الجميل، ص ١١ - ٢٢.
- ١٤- عيسى بلاطة، توجهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر، ص ٨٩-٩٠.
- ١٥- محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٧- ٢٨.
- ١٦- الفكر الإسلامي فكر واجتهاد ص ٣٣٥.
- ١٧- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٣.
- ١٨- المرجع نفسه، ص ١١ - ٢٢.
- ١٩- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص.
- ٢٠- محور عن الاستشراق حوار مع محمد أركون، م/ الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت،
- ٢١- علي محمد علي عبدا لمعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٣٩.
- ٢٢- إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع السياسي، جامعة الموصل، مديرية الجامعة ص ٣٣٩ (د.ن).
- ٢٣- عبدالمنعم، المصدر السابق، ص ٣٥٢-٣٥٣.
- ٢٤- برتران يادي، الدولتان، المركز الثقافي العربي ط ١ ١٩٩٦ بيروت ص ١٢٥.
- ٢٥- محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٦٤-٦٧.
- ٢٦- علي حرب، النقد القرآني .. نقد لأفكار أركون، موقع: info@balagh.com
- ٢٧- المرجع السابق
- ٢٨- المصدر نفسه.



## Abstract

. 1 verbal or apparent meaning of the subject: it comes to the content of the topic Alansenp, and also produces clear interpretation of the term Te, and can transmit the verbal meaning to a number of semantic levels in the case of possession subject to different meanings or in the understanding of the subject in various ways that would specifically The exact levels indicative that allows us to the subject and turned on the richness and capacity at the same time as verbal note on the concept of "Alansenp" Valienbua Aldavq of a rich neighborhood is always a human, and humans only, even if it is forgotten or forgetting that asset, Vanhq himself and the imposition of a Existential elements of the other, so that makes the link and the link of the metropolitan. . And, consequently, a concept central column to the presence of inherent, the so-called date-General of the name of "humanitarian Humanism" There is a difference between the concept of "Alonsnip" refers to the tendency of humanity, that human value is the highest in existence, as opposed to "humanities" as Article university dealing with languages and the arts, literature and history, or more limited sense as the study of classical literature Greek and Roman civilizations. As well as discrimination on the tendency of "Humanism," which is used to denote the tendency or propensity to humanitarian or claim .. and thanks sculpture term Alonsnip (synonymous with the term Western Humanism) Professor Fawaz Trabulsi, in the context of the latest literature translated the late Edward Said, a book, "Alonsnip Monetary and Democratic Humanism and Democratic Criticism ", required a complete translation sculpture accommodate the Arabic term implications of intellectual deposited by Said his latest book, which highlights the intellectual and moral development has been the culmination of its commitment to approach Alonsni) (1).

. 2 semantic analysis of the subject: We are here to analyze the deep meanings of the terms of the subject and the type of vocabulary used and what can be called "records meanings" In addition to a subject in itself. : First: definitions of the most important philosophers in this area are the following



